Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 43 jun-dez 2020 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *Praça Dam,* 1668, óleo sobre tela por Jan van der Heyden, um dos principais pintores de cenas urbanas da Idade de Ouro Holandesa. A Praça Dam é historicamente um dos locais mais famosos e importantes de Amsterdam e da Holanda.

IMAGINAÇÃO E ERRO EM PASCAL E EM ESPINOSA

Gabriel Frizzarin de Souza[1]
Mestrando, Universidade de São Paulo,

São Paulo, Brasil
gabriel.frizzarin.souza@usp.br

RESUMO: Encontra-se nos textos de Pascal e de Espinosa uma contrariedade segundo a qual a imaginação conduz ao erro, mas não se reduz completamente ao engano. Em vista disso, a questão primordial deste artigo consiste em saber como compreender essa tensão: quais são as razões pelas quais a imaginação em Pascal e em Espinosa é levada a enganar? Em que sentido os efeitos da potência enganadora em Pascal podem também resultar em algo positivo? Por que em Espinosa o ato de imaginar permanece incólume, apesar das articulações que tornam a percepção imaginativa propensa ao erro? Buscaremos examinar as razões pelas quais Pascal e Espinosa situam a imaginação sob essa contrariedade, avaliando comparativamente as suas implicações mais gerais.

PALAVRAS-CHAVE:Pascal, Espinosa, imaginação, erro, privação.

1 Este trabalho teve o apoio da FAPESP (2019/27118-8). Deixo registrado um agradecimento ao professor Luís César Oliva pelas contribuições.

Encontra-se nos textos de Pascal e de Espinosa uma contrariedade segundo a qual a dinâmica instaurada pela imaginação impele o homem a um mergulho no erro e na falsidade, conquanto a imaginação não se reduza necessariamente ao engano. Em Pascal, a imaginação é caracterizada como "senhora de erro e de falsidade", cuja força enganadora é a "parte dominante no homem" e o delineia como um "sujeito cheio de erro, natural e indelével sem a graça" (PASCAL, 1973, Fr. 82/44, p. 65).[2] Contudo, o autor dos *Pensamentos* constata que a imaginação, por outro lado, não é simplesmente o contrapé da verdade, pois empresta os mesmos caracteres tanto ao falso quanto ao verdadeiro: "é tanto mais velhaca quanto não o é sempre, pois seria regra infalível da verdade, se o fosse infalível da mentira" (PASCAL, 1973, Fr. 82/44, p. 62). Se à primeira vista a formulação de Pascal dá a entender que a imaginação "parece nos ser dada de propósito para induzir-nos a um erro necessário"(PASCAL, 1973, Fr. 82/44, p. 65), fica indicado na sequência que ela não se reduz ao engano, de modo que seus efeitos também podem resultar em algo positivo. Em Espinosa, a imaginação é descrita como percepção das afecções corporais pela qual a mente contempla um corpo externo como existente, mesmo que este esteja ausente. Tendo por base a ideia de afecção do corpo humano, a "mente humana percebe a natureza de muitíssimos corpos junto com a natureza de seu corpo" (ESPINOSA, 2015, EII P16, corol. 1, p. 165)[3], tornando evidente que essa ideia de afecção constitui uma via de acesso à percepção que a mente terá não só do

2 Utilizamos como base a tradução de Sérgio Milliet, elaborada a partir da edição e numeração Brunschvicg. Também indicaremos na sequência a numeração da edição Lafuma.

3 Utilizamos a tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. Edusp. São Paulo, 2015, indicando na citação o livro correspondente (EII), o número da proposição (P16) e o complemento (corolário I).

corpo externo, como também de seu corpo e de si própria. Contudo, ao avaliar esse complexo perceptivo quanto ao seu estatuto de conhecimento, o autor da *Ética* mostra que a mente não elabora de si, de seu corpo e dos corpos externos um conhecimento adequado, mas apenas mutilado e confuso, pois todas as ideias de afecções do corpo envolvem uma limitação de conhecimento para a mente humana, uma vez que esta se atém apenas às partes afetadas sem sequer distingui-las nitidamente:"as ideias que temos dos corpos externos indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos" (ESPINOSA, 2015, EII P16, corol. 2, p. 165). É dessa maneira que a parcialidade e a indistinção envolvidas nessa percepção imaginativa são responsáveis por constituir o campo de conhecimento que virá a ser denominado inadequado, no interior do qual a *Ética II* posiciona a noção de erro: "a falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas envolvem" (ESPINOSA, 2015, EII P35, p. 189). Juntas, imaginação e inadequação são recobertas com o véu do conhecimento de primeiro gênero, o qual detém a exclusividade de ser a única causa de falsidade (cf. ESPINOSA, 2015, EII P40,ESC., EII P41, p. 201). Se até aqui o quadro delineado por Espinosa leva a crer que a imaginação induz necessariamente ao erro, certa passagem não deixa dúvida de que, tal como no texto pascaliano, a imaginação não se reduz a tanto: "as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, nada contêm de erro, ou seja, a mente não erra pelo fato de imaginar, mas erra somente quando se considera que ela carece da ideia que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si" (ESPINOSA, 2015, EII P17, p. 165). Privada de certo conhecimento, a imaginação conduz ao erro, embora o ato de imaginar permaneça incólume.

São, com efeito, esses apelos contraditórios que instalam o problema da relação entre imaginação e erro no interior de duas filosofias cujo contraste León Brunschvicg definiu como "um dos espetáculos mais curiosos que possa oferecer a história do pensamento, um dos mais instrutivos também" (BRUNSCHVICG, 1971, p. 224). Nessas condições, o que buscamos saber de fato é como compreender essa tensão verificada entre imaginação e erronos textos pascaliano e espinosano: sobre qual eixo repousa essa relação contraditória? Em que sentido se pode compreender uma face negativa indissociável de outra face positiva? Trata-se de analisar as razões pelas quais esses autores situam a imaginação sob essa contrariedade e de avaliar comparativamente as suas implicações mais gerais, buscando avistar outros contornos presentes em seus textos.

I. AS RAZÕES QUE LEVAM A IMAGINAÇÃO AO ERRO

Um primeiro ponto de incidência para compreendermos o engano provocado pela imaginação em Pascal está nas diferentes designações conferidas a essa senhora do erro e da falsidade: "faculdade enganosa", bem como "soberba potência inimiga da razão que se compraz em controlá-la e em dominá-la para mostrar quanto pode em todas as coisas" (PASCAL, 1973, FR. 82/44, p. 62). Entre faculdade e potência, Gérard Bras e Jean-Pierre Cléro fazem notar que a imaginação se caracteriza menos como a primeira e mais como a segunda, uma vez que se trata de ter em vista a capacidade de produzir efeitos, a qual se manifesta essencialmente em um esforço de realização. Trata-se de uma força cuja aplicação instaura uma dinâmica que tem como traço distintivo a sua vivacidade. Além disso, Bras e Cléro insistem nessa caracterização de potência, pois é necessário enxergar que a imaginação não pode ser colocada isoladamente em sua pureza, mas sempre deve ser tomada em sua relação com

as outras potências da alma humana, a razão e os sentidos, com as quais ela rivaliza: "definir a imaginação como potência é romper a unidade da alma tal como ela resultava da análise cartesiana e engajar a reflexão menos para as profundezas da alma humana desvelando seus segredos do que para os efeitos produzidos concretamente e empiricamente sabidos" (BRAS, CLÉRO, 1994, p. 8). Dessa maneira, a chave de leitura proposta pelos autores de *Figures de l'imagination* permite notar que "a imaginação se opõe à razão como uma potência a uma outra potência" (BRAS, CLERO, 1994, P. 8), de modo que o conflito entre elas é a marca de duas forças orientadas diferentemente, cada uma se esforçando para fazer prevalecer a sua visão de mundo. É nesse esforço de prevalecimento da imaginação, justamente, que se revelam os mecanismos pelos quais ela se torna a parte enganadora e dominante no homem.

Como vimos, a imaginação não se reduz aumcontrapé da verdade, no sentido de que seria necessariamente enganosa e, então, pudesse servir como regra cuja negação conduziria infalivelmente à verdade. Se, por um lado, a razão insere-se no estudo da verdade para demonstrá-la e consequentemente discerni-la do falso, a imaginação, em contrapartida, "empresta o mesmo caráter ao verdadeiro e ao falso" (PASCAL, 1973, FR. 82/44, p. 62) e, por isso, torna-se tanto mais enganadora quanto elabora uma dimensão em que não há salvaguarda para qualquer distinção. Nesse sentido, Pascal especifica que, "sendo o mais das vezes falsa", a imaginação "não dá nenhuma marca de qualidade" (PASCAL, 1973, FR. 82/44, p. 62), razão pela qual Luís César Oliva nota que os homens são feitos "reféns" (OLIVA, 2020, p. 68) dela. A condição de refém dá a deixa para percebermos em que sentido a imaginação é descrita como dominante, pois se trata de ver que ela prevalece sobre a razão na medida em que ambas não se situam no mesmo nível: "não é argumentativa a superioridade

da imaginação. Se estivéssemos nesse nível, a razão venceria (porque convenceria)" (OLIVA, 2020, p. 69). Sem se restringir aos objetivos contidos no estudo da verdade, a força imaginativa goza de amplitude em sua aplicação, pois ela "dispõe de tudo; faz a beleza, a justiça e a felicidade, que é tudo no mundo" (PASCAL, 1973, FR. 82/44, p. 64), de modo que "por mais que a razão grite, não pode valorizar as coisas" (PASCAL, 1973, FR. 82/44, p. 62). Isso mostra que o esforço de prevalecimento da imaginação se efetua ao colocar termo a tudo quanto se lhe apresenta, a ponto de conduzir a uma satisfação mais completa do que a razão poderia levar com as suas demonstrações. Escreve Pascal: "não pode tornar sábios os loucos; mas os torna felizes, ao contrário da razão, que só pode tornar seus amigos miseráveis; uma cobrindo-os de glória, a outra de vergonha" (PASCAL, 1973, FR. 82/44, p. 63). Dessa maneira, torna-se evidente que a imaginação engana e predomina porque, indiferente aos índices do verdadeiro e do falso, a sua preocupação concerne à constituição de uma vida imaginária na qual se trata de produzir satisfação e felicidade.

Não se pode deixar de notar que a imaginação não se contenta tão somente em exibir a sua força perante a razão, mas também emprega os seus esforços para controlá-la e dominá-la: "faz crer, duvidar, negar a razão" (PASCAL, 1973, FR. 82/44, p. 62). É, com efeito, nessa prática estelionatária que se revelam os mecanismos de que ela se vale para fazer prevalecer a sua visão de mundo,como transparece pelo fragmento 84/551, em que se observa certa projeção fantasiosa: "a imaginação amplia os pequenos objetos até encher-nos a alma com eles, em uma avaliação fantasiosa; e numa insolência temerária diminui os grandes e os reduz à sua medida" (PASCAL, 1973, p. 66). Outro exemplo notável é aquele no qual a imaginação impressiona a suposta "razão pura" e a faz ceder às circunstâncias, tornando seu juízo maleável às coisas tal

como lhe aparecem: "Que o pregador apareça: se a natureza lhe deu uma voz rouquenha e uma fisionomia esquisita, se o barbeiro o barbeou mal, se, por acaso, ainda por cima, o lambuzou, por maiores que sejam as verdades que anuncia, aposto na perda da gravidade do nosso senador" (PASCAL, 1973, FR. 82/44, p. 63). Nessa mesma senda situa-se o célebre caso do filósofo atravessando um precipício por meio de uma tábua larga, filósofo cuja razão o convence de sua segurança, mas cuja imaginação prevalece ao fazê-lo empalidecer em face das circunstâncias: "Razão divertida que um vento move em todos os sentidos" (PASCAL, 1973, FR. 82/44, p. 63). Todos esses exemplos deixam claro que não basta à imaginação atestar a impotência da razão, pois também é necessário induzi-la ao erro mediante certos ardis. O fragmento 821/850 precisa o sentido da expressão "induzir ao erro": se, por um lado, Deus tenta ao erro quando proporciona ocasiões que não impõem necessidade, por outro, induzir em erro "é colocar o homem na necessidade de concluir e seguir alguma falsidade" (PASCAL, 1973, p. 256). À luz dessa indicação, vemos que a imaginação manipula a razão na medida em que produz distorções e a faz persegui-las, ou seja, impele-a a "correr atrás de fumaças e a experimentar as impressões dessa senhora do mundo" (PASCAL, 1973, FR. 82/44, p. 64). Assim, fica claro que o engano da imaginação está em elaborar distorções e em manipular as outras potências para que procurem habitá-las.

Resulta dessa combinação o fato de que a imaginação induz ao erro para fazer com que tudo quanto ocorra disponha de sua aquiescência, de modo a se colocar ao centro de todas as operações: "como todas as riquezas da terra [são] insuficientes sem o seu consentimento!" (PASCAL, 1973, FR. 82/44, p. 63), escreve Pascal. Indiferente ao olhar da verdade, o nó do esforço imaginativo consiste em centrar-se de tal modo em projetar

uma vida imaginária e em manipular tudo ao seu redor para que ocupe posição tal como ela deseja, prometendo satisfação e felicidade. Importa ter olhos abertos para esse nó do esforço imaginativo, uma vez que ele situa expressamente a imaginação em relação ao amor próprio, cujo traço distintivo é "não amar senão a si e não considerar senão a si" (PASCAL, 1973, FR. 100/578, p. 68). Com efeito, Oliva e Bras/Cléro reúnem-se na leitura segundo a qual a imaginação consiste no instrumento por meio do qual o amor próprio realiza o seu desejo de fazer-se centro, leitura tanto mais evidente quanto se nota a caracterização da imaginação como "soberba potência": "a soberba, ou o orgulho, é um outro nome para o amor próprio, e este pode tornar-se um adjetivo para qualificar uma potência na medida em que esta se impõe inexoravelmente sobre outra potência que se lhe opõe e se pretende infalível, a razão" (OLIVA, 2020, p. 66). Nessas condições, cumpre observar que o esforço imaginativo que vimos ser descrito no fragmento 82/44 tem como nervo mais profundo a satisfação do amor próprio, no qual se busca forjar uma vida imaginária e determinar a si e a todos a vivê-la, como atesta o fragmento 147/806: "não nos contentamos com a vida que temos em nós e no nosso próprio ser: queremos viver na ideia dos outros uma vida imaginária, e, para isso, esforçamo-nos por fingir" (PASCAL, 1973, p. 81).

Para tornar essa associação plenamente compreensível, é preciso notar que é constitutivo à ação do amor próprio o ódio à verdade de si mesmo. Após apresentar os embaraços que delineiam a condição humana ("querer ser feliz e achar-se miserável"), Pascal explica no fragmento 100/578 que disso resulta uma paixão de ódio cujo eixo central consiste em se esforçar para destruir a verdade que o convence de seus defeitos. Como, no entanto, é impossível destruí-la em si mesma, a destruição se desdobra em um ocultamento do conhecimento dessa verdade de

si, conhecimento presente tanto no próprio eu quanto naqueles que o cercam. Dessa maneira, o esforço de destruição se efetua como uma "ilusão voluntária" responsável por encobrir as misérias do eu a si próprio e também aos outros indivíduos, com vistas a realizar o desejo de felicidade que a verdadeira condição humana tanto frustra. Em outras palavras, elabora-se uma distorção de si e determina-se a si e aos outros a habitarem nela, pois o eu não quer apenas se enganar, mas também quer que os outros se enganem com vantagem para si, já que qualquer contato com a sua verdadeira condição lhe é insuportável. Ora, é justamente nessa aversão à verdade de si que se pode sentir a presença do amor próprio. Como explica Oliva, "a revelação dos outros de que têm a medida da nossa pequenez é sempre dosada com falsas gentilezas. Não por amor a nós, mas porque, embora nos desprezem, não deixam de desejar o nosso amor, o que perdem quando se tornam porta-vozes, mesmo que gentis, de nossa verdadeira condição" (OLIVA, 2020, p. 65). O fulcro da relação entre amor próprio e ódio à verdade de si repousa no receio do eu de ferir aqueles cuja afeição é mais útil e cuja aversão é mais perigosa. Se tivéssemos um coração cheio de equidade e justiça, a notícia de que somos miseráveis seria recebida como um benefício, pois nos ajudaria a livrar-nos desse mal que é a ignorância das imperfeições. Mas, para um coração orientado pelo amor próprio, em que se odeia a verdade de si e em que se esforça para enganar os outros sobre si, a mesma notícia faz-se detestável e, por isso, cumpre nutrir a afeição daqueles cuja aversão se torna perigosa em função do risco de ruir a ilusão voluntária.

É por isso, justamente, que Pascal descreve a vida humana em termos de uma "perpétua ilusão": "não fazemos outra coisa senão nos enganarmos e adularmos mutuamente" (PASCAL, 1973, FR. 100/578, p. 70). Enganamos, na medida em que o ódio à verdade de si nos impele a

ocultar a nossa miséria tanto a nós próprios quanto aos outros, distorcendo a realidade para que nos tornemos diferentes do que somos, ou seja, supostamente mais perfeitos, estimados e próximos de realizar o desejo de felicidade. Adulamo-nos mutuamente, na medida em que se faz necessário nutrir essa distorção evitando tudo quanto possa colocá-la em risco. Se, por um lado, o ódio conduz à produção de uma ilusão voluntária, por outro, o amor próprio a perpetua. Mas é importante notar que ambas as operações só se tornam possíveis graças à instrumentalização da imaginação, cujos mecanismos permitem usurpar todas as coisas tal como se deseja, de modo que nada ocorra sem o seu consentimento. Instrumento do amor próprio, a imaginação em Pascal falseia ao produzir distorções e a manipular tudo ao redor para fazer prevalecer a sua visão de mundo. Nesse sentido, as últimas linhas do fragmento 100/578 vêm completar a caracterização da imaginação como força enganadora e predominante no homem: "o homem não passa, portanto, de disfarce, mentira e hipocrisia, tanto em face de si próprio como em relação aos outros. Não quer que lhe digam verdades e evita dizê-las aos outros; e todos esses propósitos, tão alheios à justiça e à razão, têm em seu coração raízes naturais" (PASCAL, 1973, p. 70).

Espinosa compartilha com Pascal a tese segundo a qual a imaginação conduz ao erro, mas, em contrapartida, ele não a caracteriza como instrumento de distorção do real e de manipulação de tudo ao seu redor. O que Espinosa recusa, precisamente, é a concepção de imaginação em termos de "potência enganadora", pois a seus olhos ela só se torna enganadora em função do vínculo com a inadequação das ideias e, mais especificamente, com a privação de conhecimento que estas envolvem. Nessas condições, toda a questão para o autor da *Ética* consiste em compreender em que medida a percepção imaginativa dá ocasião para a

constituição do campo da inadequação, no interior do qual se situa o conceito de erro como privação de conhecimento. Uma primeira abordagem dessa questão nos leva diretamente a EIIP17, cujo eixo central consiste em explicar a percepção responsável por caracterizar a imaginação.

Com efeito, é preciso notar inicialmente que a mente humana percebe tudo quanto se passa no objeto da ideia que a constitui (cf. ESPINOSA, 2015, EII P12, p. 147). Como o objeto da ideia que constitui a mente é o corpo, então, tudo o que acontece no corpo é percebido pela mente, inclusive as suas afecções. Essas afecções do corpo, por sua vez, dependem das diferentes naturezas dos corpos afetantes e do corpo afetado e, por isso, a ideia de toda e qualquer afecção envolve as diferentes naturezas de ambos os corpos (cf. ESPINOSA, 2015,EII P16, p. 165). Por essa razão, Espinosa explica em EIIP17 que, ao contemplar a ideia de afecção de seu corpo, a mente encontra-se às voltas com uma percepçãopela qual afirma a existência de um corpo externo. Em outras palavras, a mente terá a ideia de uma afecção de seu corpo cuja implicação consiste em considerar como presente um corpo externo. Não só isso, pois essa contemplação do corpo externo permanecerá até o corpo humano ser afetado por outra afecção que exclua a presença dele, uma vez que a afirmação de existência do corpo externo está implicada na própria ideia de afecção do corpo humano. O que fica claro nessa exposição é a construção espinosana de um conceito de percepção das afecções do próprio corpo, percepção na qual a mente afirma a existência de um corpo afetante como presente a si até que outra afecção corporal a exclua, pois depende no limite das múltiplas maneiras como o corpo humano é afetado por outros corpos. Poderíamos interrogar, diante disso, se o mecanismo da contemplação implica a produção de ideias sem objetos, já que a mente está sujeita a contemplar, como se estivessem presentes,

os corpos externos pelos quais o corpo humano foi afetado certa vez, mesmo que não existam mais nem estejam presentes (ESPINOSA, 2015,EII P17, corol., p. 165). Não é difícil, porém, ver que não é disso que se trata, pois basta ter claro que a noção de contemplação repousa sobre a ideia de afecção. Isso significa que, embora o corpo externo esteja ausente, a afecção proveniente dele e a ideia dela permanecem presentes, razão pela qual a ideia permanece necessariamente ligada ao seu objeto[4]. Importa observar que essa circunstância manifesta um traço distintivo da percepção das afecções do corpo: o mecanismo de contemplar como presente um corpo que na realidade está ausente, mecanismo aliás que Pierre Macherey descreve em termos de um "caráter alucinatório" (MACHEREY, 1997, pp. 176-177).

A construção do conceito de percepção da afecção do corpo, bem como de seu caráter alucinatório, culmina exatamente na definição espinosana de imaginação, como atesta o escólio a EIIP17. Por um lado, Espinosa denomina imagens das coisas as afecções do corpo humano cujas ideias representam os corpos externos como presentes, ainda que não reproduzam as figuras das coisas. Por outro, denomina imaginação justamente a contemplação dessas imagens. Não se pode deixar de notar que as imagens são descritas no âmbito dos corpos, ao passo que a imaginação insere-se no registro do pensamento: essa distinção é importante para deixar claro que, ao perceber os corpos por meio das afecções de seu corpo, cumpre dizer que a mente imagina. Nesse sentido, a imaginação garante a existência da afecção do corpo humano e, por meio dela, a existência de um corpo externo no ato da afecção, mas não

4 "Segue, segundo, que as ideias que temos dos corpos externos indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos". ESPINOSA,2015, EII, P16, corol. 2, p. 165.

garante que tal corpo continue a existir depois de ter afetado o corpo humano. Exemplo desse funcionamento é a percepção de Pedro que se dá na mente de Paulo, pois essa percepção diz respeito à contemplação da imagem que Paulo tem de Pedro, a qual afirma a existência de Pedro sem conhecer a necessidade dela. À luz dessas indicações, torna-se compreensível o motivo pelo qual Espinosa encaminha a discussão para uma relação entre imaginação e erro: "[...] a mente não erra pelo fato de imaginar, mas erra somente quando se considera que ela carece da ideia que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si" (ESPINOSA, 2015,EII P17, esc., p. 169). Como afecções reais do próprio corpo, as imagens não comportam erro algum e, por isso, toda a questão do erro ligado à imaginação está em compreender justamente essa carência da qual certa ideia padece. Em oposição ao texto pascaliano, o escólio a EIIP17 deixa claro que o erro ligado à imaginação não se traduz como potência para enganar, mas meramente como falta. Ao contrário de Pascal, a imaginação em Espinosa não se expressa como força de produzir distorções e manipular tudo quanto se puder para segui-las, mas consiste em uma percepção "que indica mais a constituição do próprio corpo do que a natureza do corpo externo, não por certo distintamente, mas confusamente" (ESPINOSA, 2015, EIV P1, esc, p. 383.). Importa, pois, sublinhar a parcialidade e a indistinção desse complexo perceptivo, pois elas serão as responsáveis por constituir o campo de conhecimento que virá a ser denominado inadequado, no interior do qual a carência descrita nesse escólio será definida como privação de conhecimento.

O corolário a EII P29 dá bem a medida da passagem entre imaginação e inadequação, assim como confere o tom da exposição do conhecimento inadequado. Escreve Espinosa:

> donde segue que a Mente humana, toda vez que percebe as coisas na ordem comum da natureza, não tem de si própria, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado. Pois a Mente não conhece a si própria senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo (pela Prop. 23 desta parte). E não percebe o seu Corpo (pela Prop. 19 desta parte) senão pelas próprias ideias das afecções, e também somente por elas (pela Prop. 26 desta parte) percebe os corpos externos; e por isso, enquanto as tem, a Mente não tem de si própria (pela Prop. 29 desta parte), nem de seu Corpo (pela Prop. 27 desta parte), nem dos corpos externos (pela Prop. 25 desta parte) conhecimento adequado, mas apenas (pela Prop. 28 desta parte e seu Esc.) mutilado e confuso (ESPINOSA, 2015, EII, P29, corol., p. 183)

De maneira geral, EIIP19, P23 e P26 evidenciam que a ideia de afecção do corpo constitui uma via de acesso à percepção que a mente tem de seu corpo, de si e também do corpo externo, mas, em contrapartida, elas têm como consequência o fato de que essa percepção não implica um conhecimento adequado. A estruturação conferida às suas demonstrações já permite entrever essas duas faces, já que Espinosa apresenta inicialmente uma parte negativa na qual se trata de mostrar em que medida a mente não tem conhecimento de seu corpo, de si e do corpo externo e, por conseguinte, apresenta uma parte positiva na qual se busca expor a circunstância pela qual a mente os percebe. Se considerarmos EII P19, por exemplo, veremos que o passo inicial da demonstração consiste em mostrar por que a mente não conhece o corpo humano, utilizando como operador central do raciocínio a expressão "dar-se em Deus"[5]: embora

5 É o estudo de Marilena Chaui que nos faz notar o uso espinosano dessa expressão, uso em que se trata de sublinhar a mente como modo finito ou determinado do atributo pensamento e para explicar qual é a forma de sua inscrição no intelecto infinito, pois dessa inscrição dependem tanto o conhecimento inadequado quanto o adequado. Cf. CHAUI, 2016, p. 216.

a mente seja a própria ideia de corpo, essa ideia está em Deus enquanto considerado afetado por inúmeras outras ideias de coisas singulares e não enquanto constitui apenas a natureza da mente. Por isso, a ideia de corpo não se verifica inteiramente na mente humana, razão pela qual a mente não o conhece. Por outro lado, a segunda parte da demonstração busca mostrar em que medida a mente percebe o seu corpo: recordemos que EII P12 garantia que a mente percebe os acontecimentos em seu corpo e que EII P16 atestava que a ideia das afecções do corpo envolve a natureza do corpo humano e a natureza dos corpos externos. Se o próprio corpo é causa parcial de uma afecção, e considerando ainda que a afecção é inseparável de sua ideia, pode-se ver que a ideia da afecção permite à mente contemplar o seu corpo como presente. Não resta dúvida de que o conhecimento envolvido nessa percepção indica mais a existência do corpo humano do que propriamente a natureza dele, mas o importante é ter claro que, por meio das ideias das afecções, a mente pode perceber o seu corpo como existente. O mesmo se verifica na demonstração de EIIP23, apesar da dificuldade adicional em lidar com a ideia da ideia do corpo, como explica Oliva: "embora mais tortuoso, o itinerário desta proposição chega a um resultado análogo ao de EIIP19: a mente só pode ter de si mesma um conhecimento imaginativo, ou seja, só pode contemplar a si mesma por meio das ideias das afecções do corpo" (OLIVA, 2016a, p.234). No caso de EIIP26, a parte negativa não recorre à ideia que se dá em Deus enquanto constitui a mente humana, mas desenvolve a reflexão no registro da ideia de afecção: ela mostra que, se o corpo humano não é afetado de nenhuma maneira por um corpo externo, a mente não perceberá de nenhuma maneira a existência desse corpo externo. Daí, então, a sequência positiva garante que, quando o corpo humano é afetado por um corpo externo, nesta medida a mente o percebe. É de notar pela estruturação dessas demonstrações que, não obstante as ideias

das afecções constituam uma via de acesso às percepções da mente, estas percepções encontram-se às voltas com uma condição negativa de não saber, e é justamente por isso que o bloco EII P25, P26, P28 E P29 se dedica a demonstrar que, por meio da ideia de afecção do corpo, não se constitui um conhecimento adequado, mas mutilado e confuso.

O escólio a EII P29 dá a deixa para sumarizarmos o sentido da inadequação do conhecimento, pois ali Espinosa reúne as condições responsáveis por caracterizá-la: "digo expressamente que a mente não tem de si própria, nem de seu corpo, nem dos copos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado, toda vez que percebe as coisas na ordem comum da natureza, isto é, toda vez que é determinada externamente, a partir do encontro fortuito dos corpos, a contemplar isso ou aquilo" (ESPINOSA, 2015, p. 183). Em primeiro lugar, é preciso notar que as percepções obtidas por meio das ideias de afecção do corpo não implicam um conhecimento adequado, pois tais ideias estão em Deus enquanto considerado afetado por uma multiplicidade de outras ideias de coisas singulares, mas não enquanto ele constitui a natureza da mente humana e, por isso, tais ideias não se encontram integralmente na mente. Isso se traduz no fato de que a mente humana não pode sozinha compreender a si e ao mundo, implicando o concurso de causas exteriores para obter essa compreensão (cf. JAQUET, 2011, p. 76). Nessas condições, convém notar, em segundo lugar, que a percepção obtida por meio da ideia de afecção do corpo envolve uma limitação de conhecimento, uma vez que contempla apenas as maneiras como o corpo foi afetado, as quais não dão a conhecer as outras partes existentes fora da afecção e nem mesmo o todo que as envolve simultaneamente. Mais do que isso, a percepção obtida pela ideia de afecção não permite sequer distinguir as próprias partes a que atenta, já que as ideias que temos dos corpos exter-

nos indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos. Sendo assim, torna-se evidente que, ao ser determinada a contemplar a si e ao mundo a partir do encontro fortuito dos corpos, a mente encontra-se às voltas com um conhecimento escasso, pois percebe parcialmente e indistintamente. E é justamente sob essa perspectiva que se pode compreender a constituição do campo da inadequação do conhecimento. Não podemos deixar de mencionar que, para Macherey, parece estranho caracterizar uma operaçãocognitiva a partir de suas faltas e, ainda assim, fazê-la merecedora do nome de conhecimento. Estranheza tanto mais aguda quanto se vê Espinosa conferir ao enunciado de EII P25, P27, P28, P29 uma forma geralmente negativa, pois ele escreve que as ideias das afecções não implicam conhecimento adequado (MACHEREY, 1997, p. 213). Todavia, acreditamos que esse aparente desequilíbrio se justifica ao observarmos a razão pela qual o conceito de privação se situa no interior do que acabamos de compreender como inadequação do conhecimento.

Segue-se, então, a dedução da relação entre inadequação e falsidade, cujo ponto central repousa sobre EIIP35: "a falsidade consiste na privação de conhecimentos que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas envolvem". O que primeiramente se deve notar é a ausência de um elemento positivo que constitui a forma do erro, razão pela qual Espinosa evoca EIIP33: "nada há de positivo nas ideias pelo que sejam ditas falsas" (ESPINOSA, 2015, p. 189). Naquela altura, ficava claro que, por um lado, não pode haver em Deus uma realidade nas ideias que constitua a forma do erro, pois nesse caso romper-se-ia a identidade da potência de agir e pensar de Deus (cf. OLIVA, 2016a, p. 211). Por outro lado, a realidade da ideia falsa também não pode dar-se fora de Deus, pois além Dele nenhuma substância pode ser dada nem concebida. Com isso, Es-

pinosa retirava qualquer sustentação ontológica para o erro, afastando-o do domínio das coisas que são. Despojado de um elemento positivo, o erro não corresponde à menor quantidade de realidade e, por isso, não existe como essência. Se à primeira vista a demonstração de EIIP35 parece ser somente um prolongamento de EIIP33, a sequência do texto permite detalhar em que sentido o erro é definido como privação: inicialmente, trata-se de eliminar a relação entre privação de conhecimento e privação absoluta, pois não se pode dizer que um corpo erra, mas apenas um modo do pensamento. Em seguida, desassocia-se a privação do vínculo com a ignorância absoluta,pois ignorar implica o desconhecimento completo, ao passo que a privação sempre se diz de algo de que a mente tem ideia. Com essa dupla recusa, fica claro que o sentido da definição de erro como privação está relacionado aos modos de pensar da mente humana e, mais especificamente, à mutilação e à confusão encontradas no campo das ideias inadequadas. Com efeito, é preciso notar que as ideias inadequadas não são um puro nada, ou seja, um mero vazio. Como a mente humana é determinada aproduzi-las por uma concorrência simultânea com outras causas, pode-se verificar que elas possuem um elemento positivo produzido, embora parcialmente, pela natureza da mente humana. Mas quando se nota que as suas afirmações são parciais ou indistintas na mente, porque foram também produzidas por outras causas, então, as ideias inadequadas, no tocante ao que lhes falta, são ditas privadas ou falsas. Compreendamos bem a posição de Espinosa: a privação de conhecimento que constitui a forma da falsidade não se encontra no que amente humana foi determinadaa contemplar, mas naquilo que ela, na condição de causa parcial, não produz, deixando escapar a totalidade de conhecimento presente na ideia.

Para aprofundar a compreensão do conceito de erro como privação de conhecimento, é interessante observar que o escólio a EIIP35 reenvia justamente ao escólio de EIIP17, onde vimos que toda a questão do erro ligado à imaginação estava na carência da qual certa ideia padece. Com vistas a compreender esse regresso que completa a articulação entre imaginação, inadequação e privação, podemos nos servir de um exemplo descrito no próprio escólio a EIIP35, segundo o qual: "ao olharmos o sol, imaginamo-lo distar de nós cerca de duzentos pés, erro que não consiste nessa imaginação em si mesma, mas no fato de que quando assim o imaginamos ignoramos a verdadeira distância dele e a causa dessa imaginação" (ESPINOSA, 2015, p. 191). Por um lado, fica claro que o ato de imaginar não envolve em si mesmo erro algum, pois ele consiste na contemplação de uma imagem presente no corpo humano. Em contrapartida, importa notar que o erro se dá quando a percepção imaginativa, justamente por contemplar apenas a afecção do corpo humano, que não dá a conhecer as partes fora da afecção e que não distingue as partes afetadas, carece da ideia da verdadeira distância do sol. Em outras palavras, a mente não erra pelo ato de imaginar o sol distar cerca de duzentos pés, mas erra quando desconhece a verdadeira distância dele e quando desconhece os mecanismos que a fazem imaginá-lo como tal. Assim, o erro ligado à imaginação se explica em Espinosa pelo fato de que a mente humana é determinada a contemplar a si e ao mundo por meio das ideias de afecções de seu corpo, ou seja, determinada a conceber ideias parciais e indistintascujas faltasa privam de compreender inteiramente o que se percebe.

Apesar de partilharem a tese segundo a qual a imaginação conduz ao erro, Pascal e Espinosa divergem profundamente quanto às razões oferecidas para sustentá-la. Sem dúvida se pode encontrar nos textos

de ambos uma concepção de imaginação responsável por erigir uma perspectiva um tanto distante da realidade de fato, seja pela avaliação fantasiosa da imaginação pascaliana, seja pelo caráter alucinatório da espinosana. Todavia, é de notar com toda atenção que a imaginação em Espinosa jamais engana positivamente, uma vez que o mergulho no erro concerne à insuficiência de conhecimento da mente quando esta é determinada a contemplar a si e ao mundo por meio das ideias das afecções do corpo humano. E é em vista disso, justamente, quese pode enxergar a divergência com o autor dos *Pensamentos*, pois a imaginação em Pascal expressa uma potência de intervenção na realidade, cuja dinâmica visa a satisfazer os propósitos do amor próprio. Se em Pascal a imaginação testemunha o esforço de induzir ao erro, em Espinosa, por outro lado, ela engana apenas pela insuficiência de certo conhecimento. As semelhançasnasformulações não devem, portanto, esconder o profundo afastamento das razões pelas quais a imaginação é levada a enganar.

II. O PROBLEMA DA FACE POSITIVA DA IMAGINAÇÃO E A QUESTÃO DA PRIVAÇÃO

Esclarecidas as razões que tornam a imaginação propensa ao erro, é necessário observar, em contrapartida, que essa tese não se separa de um apelo contrário segundo o qual a imaginação não se reduz ao engano, podendo resultar em algo positivo. Eis, então, o ponto ao qual devemos estar especialmente atentos, pois esse apelo revela toda a contrariedade sob a qual repousa a relação entre imaginação e erronos textos pascaliano e espinosano: em que sentido os efeitos da potência enganadora em Pascal podem também resultar em algo positivo? Por que em Espinosa o ato de imaginar permanece incólume, apesar das articulações que tornam a percepção imaginativa propensa ao erro? Se nos textos de Pascal e

Espinosa instala-se igualmente essa tensão, veremos novamente que as razões oferecidas para respondê-la são profundamente divergentes.

Para apreendermos um primeiro sentido do resultado positivo da imaginação em Pascal, convém recordar aquela rivalidade cujo conflito opõe imaginação e razão como uma potência à outra, cada uma se esforçando para fazer prevalecer a sua visão de mundo. Vimos que nesse conflito a imaginação prevalece sobre a razão porque ambas não se situam no mesmo nível, de modo que o esforço imaginativo é capaz de conduzir a uma satisfação mais completa do que a razão poderia levar com as suas demonstrações. Mas é justamente esse prevalecimento da imaginação que paradoxalmente deixa transparecer algo verdadeiro sobre a condição da razão, a saber, a impotência natural em que ela se encontra para tudo definir e tudo demonstrar. No opúsculo *Do espírito geométrico*, Pascal descreve uma "ordem absolutamente completa" cuja serventia consiste em "formar demonstrações na mais alta excelência" (PASCAL, 2017, p. 40), pois se trata de definir todos os termos e de provar todas as proposições, isto é, de regressar infinitamente "a palavras primitivas que não podem mais ser definidas e princípios tão claros que não se encontram outros que o sejam mais para lhes servir de prova" (PASCAL, 2017, p. 43). Cumpre observar que a pretensão da razão em seguir essa ordem corre o risco de se converter rapidamente em presunção, uma vez que ela arroga para si a capacidade de remontar ao infinito e de empregar a sua própria luz para esclarecer os termos e os princípios fundamentais. Em outras palavras, a razão se torna tanto mais presunçosa quanto se lança em uma operação totalizante na qual almeja estabelecer um convencimento absoluto sobre tudo o que se lhe apresenta. Todavia, o opúsculo faz questão de salientar um impedimento para seguir essa ordem: "os homens estão em uma impotência natural e imutável para tratar de qualquer ciência que seja

numa ordem absolutamente completa" (PASCAL, 2017, p. 43). O que tira de cena a perspectiva de segui-la é um argumento limitativo, haja vista que a impotência natural e imutável inviabiliza a pretensão da razão de iluminar os elementos fundamentais, obrigando-a a abandonar qualquer tentativa de estabelecer um convencimento absoluto. Se a razão pode se fixar no estudo da verdade, é somente a partir de algo exterior a ela, ou seja, menos porque ela ilumina e mais porque recebe certa luz: "a ordem da geometria pressupõe apenas coisas claras e constantes pela luz natural e por isso é perfeitamente verdadeira, pois a natureza a sustenta na falta de discurso" (PASCAL, 2017, p. 43), escreve Pascal. A mesma impotência da razão é apontada no fragmento 282/110, mas dessa vez contra o pirrônico, cuja intenção é pedir ao coração provas dos princípios que este estabeleceu pelo sentimento. Se aqui o conhecimento dos princípios fica a cargo do coração, é preciso notar que, tal como no opúsculo, a razão deve se valer desse apoio para basear o seu discurso, pois seria inútil e ridículo exigir provas de princípios que ela não pode estabelecer e de um sentimento alheio às suas demonstrações. Importa observar que a impotência assinalada por Pascal não expressa um combate contra a certeza do conhecimento, mas sim contra a presunção da razão em se colocar ao centro de toda instrução: "esta impotência não é, de forma alguma, um argumento a favor do ceticismo, mas o é contra o imperialismo da razão que raciocina" (GOUHIER, 2005, p. 101), explica Henri Gouhier. Ora, é justamente esse esforço imperialista da razão que, apesar da diferença em nível, defronta-se com as práticas estelionatárias da imaginação, cuja força de sentido contrário também busca tornar-se dominante. Sabemos que nesse conflito a imaginação leva a melhor, mas interessante é perceber que a sua preponderância coloca em evidência a impotência da razão para poder se tornar absolutamente convincente: "não falo dos loucos,

falo dos mais sábios, e é entre eles que a imaginação tem o grande dom de persuadir os homens" (PASCAL, 1973, FR. 82/44, p. 62). Quanto maior a presunção da razão, mais evidente se torna a sua impotência à luz da imaginação, motivo pelo qual Bras e Cléro assinalam que "a falha da razão faz a força da imaginação" (BRAS, CLÉRO, 1994, p. 10). Dessa maneira, podemos ver que a imaginação em Pascal encontra-se às voltas com uma situação paradoxal que os autores de *Figures de l'imagination* ilustram em termos de um movimento de "loucura e sabedoria" (BRAS, CLÉRO, 1994, p. 10), pois a dinâmica imaginativa de engano e dominação é capaz de manifestar, ao menos indiretamente, a verdadeira condição da razão.

Outro fator importante para apreendermos o uso positivo da imaginação em Pascal situa-se no interior do campo político, mais precisamente na discussão acerca de uma justiça imaginária cujos efeitos consistem em promover estabilidade para o que foi instituído pela força. Se o fragmento 82/44 se refere a um uso da imaginação pelo qual os médicos e magistrados adquirem respeito, o fragmento 304/828 complementa a formulação ao explicar como se dá esse processo: "as cordas que ligam o respeito de uns para com os outros são em geral cordas de necessidade" (PASCAL, 1973, p. 118). Remontando a um momento originário de formação, o texto do fragmento 304/828 emprega a imagem de uma guerra generalizada em função do desejo de dominação presente em todos os homens, desejo que, entretanto, não pode se realizar para todos, pois a batalha culmina na dominação da parte mais forte e na opressão da parte mais fraca. Nesse momento, não resta dúvida de que a força é o principal critério utilizado para a dominação, mas é curioso observar que, finda a batalha, o desejo de dominação dos fortes converte-se rapidamente em desejo de interrupção de qualquer conflito. Ora, essa curiosa conversão tem como nervo mais profundo a operação do amor próprio,

para o qual não se trata de promover o aniquilamento dos dominados e sim de buscar satisfação na dominação de tudo quanto lhe convém. Como explica Oliva,

> por mais que o impulso de dominação do eu odioso seja conflitivo, esse impulso visa primordialmente ao reconhecimento do outro. Por isso, o conflito se instaura buscando não a eliminação do outro, mas a conquista do outro, de modo que o isolamento se torna impossível, mesmo que não haja pacto nem instinto de sociabilidade natural. O mesmo motor que leva ao conflito, leva à associação, numa guerra que nunca visa à fruição isolada de um bem, mas ao reconhecimento coletivo da grandeza ilusória de cada um, visto que o homem, mais do que qualquer outro bem, é fonte de prazer para outro homem (OLIVA, 2016b, p. 146).

Se o amor próprio faz a necessidade de manter uma dominação pacífica e afeita ao reconhecimento, essa dominação só se torna possível graças ao papel desempenhado pela imaginação em elaborar distorções e em manipular tudo ao seu redor para ocupar posição tal como se deseja. Nesse contexto, cumpre observar que a imaginação procede forjando a ilusão de que é natural o que foi instituído pela força e de que é aceitável segui-lo docilmente. Vale destacar que o fragmento 298/103 desenvolve a ideia de que a estabilidade de um regime pode ser alcançada na união entre força e justiça, mas de tal modo a atribuir justiça à força, ou seja, de fazer com que o forte se torne justo. À luz dessa indicação, fica claro que o papel desempenhado pela imaginação se especifica na produção de uma justiça imaginária segundo a qual cumpre legitimar a instituição dos fortes e induzir os dominados a seguir as normas por julgá-las justas: "não há mais justiça na monarquia dos franceses do que na república dos suíços, mas é preciso que a imaginação do povo suíço e francês creia que seu respectivo regime é em si mesmo legítimo" (OLIVA, 2016b, p. 150). É nesse sentido, exatamente, que o fragmento 325/525 descreve a estabi-

lização promovida pela justiça imaginária em termos da constituição de um costume, no qual se trata de manter oculto o fundamento do poder e de tornar os dominados suscetíveis a habitar a ilusão de legitimidade. Importa ter olhos abertos para essa estabilização promovida pela justiça imaginária, pois ela mostra que as cordas responsáveis por ligar uns aos outros pelo respeito não são apenas de força, mas também são de imaginação: "essas cordas que ligam pois o respeito a tal ou a qual, em particular, são cordas de imaginação" (PASCAL, 1973, FR. 304/828, p. 118). Em vista disso, fica claro que a discussão no interior do campo político deixa aberta a possibilidade de manejar a imaginação para obter resultados positivos, tal comoa estabilização de um regime por meio do costume. É verdade a dominação pode ceder à revolta caso os dominados descubram a tirania por trás dessa ilusão, mas interessante é notar que esse imaginário não se reduz a um irreal, pois "ele é essa crença que dá consistência subjetiva à realidade"(BRAS, CLÉRO, 1994, p. 11), constituindo uma segunda natureza para o homem.

A partir desse quadro de referências, podemos haurir ao menos dois sentidos capazes de caracterizar os resultados positivos da imaginação em Pascal, um ligado à explicitação da verdadeira condição da razão, outro relacionado à estabilidade de um regime instituído pela força. Também a partir desse quadro podemos tomar contato com as razões pelas quais a imaginação apresenta duas faces indissociáveis, vendo em que medida ela resulta em algo positivo mesmo sob o feitio de senhora de erro e falsidade. Mas resta ainda um importante detalhe sem o qual a contrariedade da imaginação em Pascal permanece incompreensível, pois é preciso observar que, apesar do resultado positivo, jamais se pode dizer que a imaginação pascaliana seja positiva em si mesma, uma vez que a condição de instrumento do amor próprio manifesta uma natureza

essencialmente corrompida. A esse propósito, convém trazer à baila a chave de leitura segundo a qual a dinâmica da imaginação e do amor próprio é inseparável da doutrina teológica da queda, referindo-se fundamentalmente à concupiscência da qual decorre a corrupção humana. Para Bras e Cléro, por exemplo, não se pode perder de vista a distância tomada pela imaginação com relação à primeira natureza ligada à inocência de Adão, visto que a sua operação repousa sobre aquela concupiscência cujo desejar busca indefinidamente um objeto suscetível de realizar a felicidade. Em suas palavras, "a busca da felicidade supõe o desejo, que não é falta de um objeto determinado, mas falta essencial que nenhum objeto pode preencher, e anima a imaginação, potência de apresentação de um objeto de substituição, na ilusão de uma possível apropriação" (BRAS, CLÉRO, 1994, p. 11). Nesse mesmo sentido, Oliva explica que a soberba da imaginação não se separa do amor próprio ou orgulho como concupiscência fundamental, cuja busca originária por um centramento, sendo frustrada, ocasionou a queda e instituiu a segunda natureza do homem, na qual se busca em si a infinitude que Adão perdeu junto com o amor de Deus e que jamais poderá ser preenchida fora dele: "o fim do homem era Deus, e a carência que sua natureza ainda hoje encontra é a carência de Deus, único objeto infinito e, por isso, capaz de ser o fim e o centro da existência humana" (OLIVA, 2020, p. 60). A incursão por esses estudos permite erigir um ponto de vista segundo o qual a imaginação em Pascal se torna tanto mais compreensível quando restituída à luz da doutrina do pecado original, pois deixa claro que a privação constitutiva do homem corrompido determina o amor próprio a se apropriar da imaginação para distorcer e manipular de acordo com as promessas de felicidade que jamais encontrarão satisfação. Privado da fruição de um estado mais perfeito, o homem pascaliano vive uma segunda natureza

cujo vazio o amor próprio procura inutilmente preencher com a dinâmica instaurada pela imaginação.

Sublinhemos essa privação que está na base da natureza corrompida, pois a ela pertencem de uma vez o amor próprio e a imaginação. É, com efeito, o amor próprio a operação fundamental que a caracteriza e, por isso, enquanto instrumento dele, a imaginação em Pascal é essencialmente corrompida, expressando-se como potência de engano e dominação de tudo quanto lhe convém. Seus efeitos certamente podem resultar em algo indiretamente positivo, sobretudo pelo costume, mas jamais se pode dizer que a imaginação pascaliana seja positiva em si mesma. É nesse ponto, exatamente, que se faz sentir a divergência mais profunda com relação ao autor da *Ética*, pois em Espinosa a privação não é constitutiva da natureza humana e, dessa perspectiva, são outras as razões avançadas para explicar o uso positivo da imaginação e para justificá-lo ao lado de uma face ligada ao erro. Embora o erro seja definido como privação de conhecimento, é preciso notar que essa privação não está na base da natureza humana, nem mesmo no sentido de uma imperfeição positiva. Ao contrário de Pascal, toda a questão para Espinosa consiste em compreender que a privação não pertence à essência da mente humana e, por isso, a sua potência de imaginar permanece incólume.

A correspondência trocada com Blyenbergh intervém de maneira central para compreendermos essa questão, pois nela Espinosa é solicitado a esclarecer o problema da origem do mal e a justificação de Deus por tê-lo criado. Apesar de fugir aparentemente ao escopo, essa discussão interessa na medida em que Espinosa explica seu uso do termo privação. Escreve o filósofo:

não é o ato de privar, mas pura e simplesmente a ausência ou falta de uma certa coisa, ou, dito de outra forma, ela não é nada por si mesma; é apenas um ser de razão, uma maneira de pensar que nós formamos quando comparamos coisas entre si [...]. Em suma, pode-se dizer que há privação quando um atributo, que acreditamos pertencer à natureza de algum objeto, é por ele mesmo negado; e negação quando se nega a um objeto o que não lhe pertence por sua natureza (ESPINOSA,2014,Correspondência, carta 21, p. 131).

Importa ficar claro que, aos olhos de Deus, a privação não passa de pura negação, sendo entendida como aquilo que não pertence a uma natureza singular. O termo privação só ganha sentido como modo de pensar da mente humana, quando esta considera que uma natureza deveria possuir algo que se encontra ausente.Por isso mesmo, a privação não é pensada de uma maneira absoluta, mas relativamente à mente humana, para a qual se trata apenas de apontar apenas uma falta que, em si mesma, nada é[6]. Em vista disso, cumpre notar que Espinosa suprime do conceito de privação qualquer resquício de positividade, referenciando-o exclusivamente às faltas ocorridas no campo das ideias inadequadas. Nesse sentido, a definição de erro como privação de conhecimento reduz a falsidade ao não-saber, desvinculando-o das propriedades positivas da mente e situando-o somente naquela carência das ideias parciais e indistintas. Sabemos que a imaginação é justamente o que dá azo a essa situação, uma vez que a sua percepção "indica mais a constituição do corpo humano do que a natureza do corpo externo, não por certo distintamente, mas confusamente; donde dizer-se que a mente erra" (ESPINOSA, 2015, EIV P1, esc., p. 383). Todavia, é preciso notar com toda atenção que a articulação entre imaginação e inadequação não imputa qualquer imperfeição à natureza da mente, pois ela é necessária

6 Baseamos a nossa leitura no estudo de Chaui. Cf. CHAUI, 1999, p. 122.

em função da própria condição humana. A condição de ser parte do intelecto divino, por exemplo, implica à mente humana produzir necessariamente tanto ideias adequadas quanto inadequadas, o que deixa claro que estas são conformes e não contrárias à sua natureza. Além disso, uma vez que a mente percebe tudo o que acontece no objeto da ideia que a constitui, vê-se que lhe é necessário dispor de uma percepção com a qual ela contempla a si e ao mundo por meio das afecções de seu corpo. Se a articulação entre elas conduz ao erro, não é por aquilo que elas contêm de realidade, mas precisamente naquilo que deixam escapar. Assim, torna-se compreensível que a imaginação e a inadequação não são em si mesmas privativas e sequer decorrem de uma natureza corrompida, pois comportam o grau de perfeição condizente com a sua própria realidade. Por essa razão, justamente, as últimas linhas do escólio a EII P17 assinalam que o ato de imaginar não deve ser considerado como vício e sim como virtude da mente humana, pois o que depende de sua natureza é essencialmente positivo.

A constatação dessa pura positividade da mente dá a deixa para compreendermos em que sentido a última linha do escólio a EII P17 reporta a potência de imaginar à definição de EI7, de coisa livre. Convém recordar o exemplo segundo a qual a mente não erra pelo ato de imaginar o sol distar cerca de duzentos pés, mas erra quando desconhece a verdadeira distância dele e quando desconhece os mecanismos que a fazem imaginá-lo como tal. Se, por um lado, a formulação espinosana indica que a imaginação da mente é em si mesma positiva, por outro, ela permite notar que a presença de um novo saber não exclui a imaginação da mente, mas a complementa. Quando a mente sabe que imagina, ela não deixa de contemplar o sol distar cerca duzentos pés, mas acrescenta a essa contemplação o saber sobre a verdadeira distância e o saber

sobre o seu próprio mecanismo de contemplação: "e assim as demais imaginações, pelas quais a mente engana, quer indiquem a constituição do corpo, quer indiquem um aumento ou uma diminuição da potência de agir, não são contrárias ao verdadeiro, nem esvanecem pela presença deste" (ESPINOSA, 2015, P1, esc., p. 383). O ponto fundamental para Espinosa está em depreender que, ao adquirir um novo saber, a mente passa a conhecer o que antes era contemplado inadequadamente a partir das ideias das afecções de seu corpo. Em outras palavras, a mente se torna internamente disposta a entender as conveniências, diferenças e oposições de tudo quanto que ela estava sujeita a contemplar exteriormente a partir do encontro fortuito dos corpos, como atesta o escólio a EII P29. E é nesse sentido, justamente, que o ato de imaginar pode ser referido à definição de coisa livre, pois a potência da mente se torna livre quando passa a entender o mundo e a si determinada somente por sua própria natureza, a qual permanece sempre íntegra. Assim, fica claro que, apesar das articulações que tornam a imaginação propensa ao erro, a força de imaginar em Espinosa não é fruto de um estado cuja privação lhe é constitutiva, mas é expressão necessária da plenitude da natureza humana e, por isso, pode ser atribuída à virtude e à liberdade.

Em suma, podemos medir com as palavras de Chantal Jaquet as implicações do que vimos acontecer nos textos de Pascal e de Espinosa: "para Pascal, ela é signo da negatividade e do vazio após a queda, para Espinosa ela atesta a positividade e a plenitude do real, que não pode ser diferente do que é" (JAQUET, 2017, p. 164). Apesar de se referir à ausência de justiça natural, a fórmula de Jaquet ilustra bem a significação daquela relação que Brunschvicg definiu como contrastante e instrutiva entre esses autores, significação tanto mais aguda sob os contornos da relação entre imaginação e erro. Se Pascal e Espinosa são contrastantes, vimos

ser em função das razões avançadas para compreendermos por que a imaginação conduz ao erro, mas não se reduz a tanto, manifestando a divergência ali onde a formulação do problema levava a crer uma aparente convergência. Contraste que se torna instrutivo justamente porque convida a pensar a relação entre imaginação e erro à luz dos conceitos de natureza e privação.

IMAGINATION AND ERROR IN PASCAL AND IN SPINOZA

ABSTRACT: In the texts of Pascal and Spinoza we can find a contradiction according to which the imagination leads to error, but it is not reduced to that. In view of this, the primordial question of this article is how to understand this tension: why the imagination in Pascal and in Espinosa is led to error? In which sense can the effects of the deceptive power in Pascal also result in something positive? Why in Spinoza the act of imagining remains unscathed, in spite of the articulations that make the imaginative perception prone to error? We will examine the reasons why Pascal and Spinoza place the imagination under this contradiction, evaluating comparatively its general implications.

KEYWORDS: Pascal, Spinoza, Imagination, error, privation.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRAS, G.; CLÉRO, J-P (1994). *Figures de l'imagination*. Paris : Presses Universitaires de France.

BRUNSCHVICG, L. (1971). *Spinoza et ses contemporains*. Paris : Presses Universitaires de France.

CHAUI, M. (1999). *A Nervura do Real. Vol. I*. São Paulo: Companhia das Letras.

_________. (2016).*A Nervura do Real. Vol. II*. São Paulo: Companhia das Letras.

ESPINOSA, B.(2014). *Correspondência*. Obra Completa, Vol. II. Organização: J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Editora Perspectiva.

__________.(2015).*Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo:Edusp.

GOUHIER, H.(2005). *Blaise Pascal: conversão e apologética.* Tradução de Éricka Itokazu e Homero Santiago.São Paulo:Discurso Editorial .

JAQUET, C. (2011). *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Tradução de Luís César Oliva e Marcos Ferreira de Paula. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

________. (2017). "Force et droit chez Pascal et Spinoza". In *: Spinoza à l'oeuvre*. Paris: Publications de la Sorbonne, pp.149-164.

MACHEREY, P. (1997). *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La deuxième partie: la réalité mentale*. Paris:Presses Universitaires de France.

OLIVA, L.C.G.(2016a). *Existência e eternidade em Leibniz e Espinosa*. São Paulo: Discurso Editorial.

________. (2016b). Amor próprio e sociedade em Pascal. In: *Tempo, História e Sociedade — Homenagem à Maria das Graças de Souza*. Antônio Carlos dos Santos (org.). São Paulo: Humanitas, pp. 145-162.

_________. (2020)."Amor próprio e imaginação em Pascal". In:*Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 42, jan-jul, pp. 59-75.

PASCAL, B. (1973). *Pensamentos*. Tradução de Sérgio Milliet, numeração Brunschvicg. São Paulo: Coleção Os pensadores. Abril Cultural.

______________.(2017). "Do espírito geométrico". In: *Blaise Pascal: Do espírito geométrico e Da arte de persuadir e outros escritos de ciência, política e fé.* Organização, introdução, tradução e notas de Flavio Fontenelle Loque; prefácio Jean-Robert Armogathe; revisão técnica Luís César Guimarães Oliva. 1ª ed. Autêntica Editora, pp. 35-61.